Aspetti della persona nella religione greca[1]

di *Jean-Pierre Vernant*[2]

per © 2006 www.cristianesimo.sindone.altervista.org

Noi chiamiamo le grandi divinità del pantheon greco «dèi personali». Questa formula non sembra aver sollevato obiezioni. Essa implica però che i Greci abbiano conosciuto la persona nei senso in cui noi l'intendiamo oggi e che abbiano organizzato intorno ad essa tutta o parte della loro esperienza religiosa. Uno dei tratti caratteristici della religione greca è il fatto di dare alle potenze dell'aldilà una figura individuale ben delineata ed un aspetto pienamente umano. Ma sono esse per questo delle «persone», ed i legami che le uniscono nel culto ai fedeli hanno preso la forma di rapporti «personali»? La società divina è veramente costituita, per i Greci, da soggetti singolari ed unici, interamente definiti dalla loro vita spirituale, da individui dotati di una dimensione d'esistenza puramente interiore, manifestantisi come centri e fonti d'atti, agenti responsabili? In breve, dobbiamo chiederci in quale misura l'individuazione e l'umanizzazione delle potenze soprannaturali concernono la categoria della persona; quali aspetti dell'io, dell'uomo interiore, la religione greca ha contribuito a definire ed a formare, e quali, invece, ha ignorati.

Al livello del culto pubblico e della religione civica, la risposta va da sé. Su questo piano, la vita religiosa appare integrata alla vita sociale e politica, di cui costituisce un aspetto. Fra sacerdozio e magistratura v'è non tanto differenza o opposizione, quanto equivalenza e reciprocità: il sacerdozio è una magistratura ed ogni magistratura comporta un aspetto religioso. Dagli dèi alla città, dalle qualificazioni religiose alle virtù civiche non si trova né rottura né discontinuità. L'«empietà» *(asébeia),* colpa verso gli dèi, è anche offesa fatta al gruppo sociale, delitto contro la collettività. In questo contesto, l'individuo stabilisce il suo rapporto col divino con la sua partecipazione ad una comunità. L'agente religioso opera come rappresentante d'un gruppo, in nome di questo gruppo, in esso e per mezzo d'esso. Il legame del fedele col dio comporta sempre una mediazione sociale: non mette direttamente in commercio due soggetti personali, ma esprime il rapporto che unisce un dio ad un gruppo umano: a una tal casa, a una tale città, a un tal tipo d'attività, a un tal punto del territorio. L'individuo, quand'è scacciato dagli altari domestici, escluso dai templi della sua città, interdetto sulla terra della patria, è tagliato fuori dal mondo divino; perde allo stesso tempo il suo essere sociale e la sua essenza religiosa; non è più niente. Per ritrovare la sua condizione d'uomo, dovrà presentarsi, in veste di supplice, ad altri altari, sedere al focolare d'altre case e, integrandosi a nuovi gruppi, ristabilire, con la partecipazione al loro culto, i legami che gli dànno radici nella realtà divina.

Questa forma di religione politica è troppo conosciuta perché sia necessario insistere. Ma essa non esaurisce l'esperienza religiosa dei Greci: a questo aspetto, cosí fortemente marcato, d'integrazione sociale di un culto civico, la cui funzione è sacralizzare l'ordine, sia umano che naturale, e permettere agl'individui d'adattarvisi, s'oppone un aspetto inverso, complementare del primo e di cui all'ingrosso si può dire ch'esso si esprime nel dionisismo. È significativo che il dionisismo si rivolga di preferenza a coloro che non possono inserirsi interamente nell'organizzazione istituzionale della *pólis.* Il dionisismo è innanzitutto, e per predilezione, cosa di donne[3]. Le donne, in quanto tali, sono escluse dalla vita politica; la virtù religiosa che le qualifica ad avere, in quanto Baccanti, una parte predominante nel dionisismo è l'inverso di quell'inferiorità che le marca su un altro piano e che

1Testo presentato al colloquio sui «Problèmes de la personne», organizzato dal Centre de recherches de psychologie comparative, a Royaumont, 29 settembre - 3 ottobre 1960.

2 È uno dei massimi studiosi del mito e della cultura greca e professore onorario al Collège de France.

3 Almeno in uno dei suoi aspetti fondamentali, il menadismo, al quale Ci riferiamo qui: cfr. JEANMAIRE, *Dionysos,* pp. 158 sgg.; LOUIS GERNET, *Dionysos et la religion dionysiaque. Eléments hérités et traits originaux,* in «Revue des Etudes Grecques», 1953, pp. 377-95, particolarmente p. 383: «il menadismo è cosa femminile».

impedisce loro di partecipare alla pari con gli uomini – alla direzione degli affari della città. Gli schiavi trovano, anche loro, nei culti di Dionysos, un posto che è loro normalmente rifiutato[4]. Infine i termini stessi *thíasoi e orgeónes,* che designano i collegi di fedeli associati nelle orge, conservano il ricordo di gruppi campagnoli, connessi col demo primitivo e che, opponendosi ai *géné* nobiliari che vivono in città e controllano lo stato, avranno da lottare duramente per farsi ammettere nelle fratrie dell'età storica[5]. Dunque la corrente religiosa del dionisismo ha offerto, in data antica, una cornice di raggruppamento a quelli che si trovavano in margine all'ordine sociale riconosciuto. Alcuni degli epiteti di culto del dio, *Eleuthérios, Lýsios,* testimoniano di questo intrecciarsi del sociale e del religioso in una stessa aspirazione alla libertà ed alla liberazione. Infatti, quel che il dionisismo apporta ai fedeli – anche controllato dallo stato, come lo sarà nell'età classica – è un'esperienza religiosa opposta al culto ufficiale: non più la sacralizzazione d'un ordine al quale bisogna integrarsi, ma l'affrancamento da quest'ordine, la liberazione dalle costrizioni che, sotto certi rapporti, esso presuppone. Ricerca d'un radicale spaesamento, lontano dalla vita quotidiana, dalle occupazioni ordinarie, dalle servitù obbligate; sforzo mirante ad abolire tutti i limiti, a far cadere tutte le barriere che caratterizzano un mondo organizzato: fra l'uomo ed il dio, il naturale ed il soprannaturale, fra l'umano, l'animale ed il vegetale, barriere sociali, frontiere dell'io. Il culto civico era legato ad un ideale di *sophrosýnē,* fatto di controllo, di padronanza di sé, basato sul principio che ogni essere deve rimanere al suo posto nei limiti che gli sono assegnati. Il dionisismo appare invece come una cultura del delirio e della follia: follia divina, che viene accolta e coltivata, possesso da parte del dio. Attraverso questa *manía*, l'uomo si libera dall'ordine che costituiva, dal punto di vista della religione ufficiale, il campo proprio del sacro, lo *hierón;* attraverso l'esperienza dell'estasi e dell'entusiasmo, quest'ordine si rivela come una semplice illusione, senza valore religioso; quel che ormai il fedele cerca di raggiungere, attraverso un contatto intimo col divino, è uno stato diverso, di santità e di purezza totali, al quale s'applica il termine *hósios,* che esprime la consacrazione completa, mentre net senso proprio significa: liberazione nei confronti del sacro[6].

Ma è questa fusione col dio comunione personale? Certo no. Essa non si raggiunge nella solitudine, con la meditazione, l'orazione, il dialogo con un dio interiore, ma in gruppo, nel e attraverso il *thíasos,* grazie a tecniche di frenesia collettiva, che si servono di danze, salti, canti e gridi, corse erranti, che tuffano l'uomo in piena natura selvaggia. Del resto, possesso non è comunione[7]. Il dio, che nell'eccitazione parossistica s'impadronisce bruscamente di te, ti spossessa di te stesso, ti «cavalca», resta, perfino in questo suo prender possesso, inaccessibile ed estraneo. Dionysos è infatti maestro di magia d'illusione: dio prestigiatore, che turba e che sconcerta, che non è mai là dove è, né ciò che è, dio propriamente inafferrabile, il solo – s'è potuto dire – di tutte le divinità greche, che nessuna forma può serrare, nessuna definizione circoscrivere, perché egli incarna, nell'uomo come nella natura, ciò che è radicalmente «altro»[8].

Non è dunque nel dionisismo che si deve cercare una forma di relazione «personale» tra l'uomo ed il dio; invece, è possibile che i culti misterici apportino di più alla nostra indagine: è lì che la vita religiosa ha potuto individualizzarsi. Un mistero costituisce una comunità, non più sociale, ma spirituale, alla quale ognuno partecipa di sua piena volontà, per virtù della sua libera

---

4 Cfr. L. GERNET e A. BOULANGER, *La génie grec dans la religion,* Paris 1932, p. 124.

5 *Ibid., p.* 123. Sugli *orgeônes,* cfr. W. S. FERGUSON, *The Attic Orgeones,* in «Harvard Theological Review», XXXVII, 1944, pp. 61-140.

6 GERNET e BOULANGER, *Le génie grec dans la religion* cit., p. 125. Per un'analisi del vocabolario greco del sacro, in particolare per i significati di *hierós* cfr. J. RUDHART, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique,* Genève 1958; sul valore di *hósios* opposto a *hierós,* col senso di: liberato dal sacro, dissacrato e quindi libero, consentito, profano, cfr. H. JEANMARIE, *Le substantif Hosia dans le vocabulaire religieux et sa signification comme terme technique,* in «Revue des Etudes Grecques» , 1954, pp. 66-84. Sull'impiego della stessa parola applicata ai Baccanti, ai ministri di Dionysos, sul suo uso negli ambienti delle sette col senso non piú di dissacrato, lecito, ma di consacrato, santificato, cfr. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* cit., pp. 503 sgg. La liberazione nei confronti dello *hierón* può avvenire, in certo senso, verso il basso, dal lato del profano, o verso l'alto, nel senso d'una identificazione col divino.

7 Cfr. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, cit., 1963[3], pp. 135 sgg.

8 GERNET, *Dionysos at la religion dionysiaque*, cit., p. 393.

adesione ed indipendentemente dalla sua condizione civica. Il mistero non solo si rivolge all'individuo come tale, ma gli procura un privilegio religioso eccezionale, un'elezione che, strappandolo alla sorte comune, comporta l'assicurazione d'una sorte migliore nell'aldilà. Non ci si sorprenderà, dunque, di vedere che la comunione col dio ha una parte centrale nell'economia dei culti misterici. Ma il simbolismo che esprime questa comunione si riferisce, non ad uno scambio d'amore fra due soggetti, ad un'intimità spirituale, bensì a delle relazioni di carattere sociale o familiare, che fanno dell'iniziato il figlio o il figlio adottivo o lo sposo della divinità. Si dirà forse che queste formule non fanno altro che tradurre, in un vocabolario tradizionale, un legame che è in realtà del tutto interiore. È difficile crederlo. Adozione, filiazione, unione sessuale col dio: conosciamo questi temi di leggende «regali»: essi servono a giustificare le prerogative sacre di certe famiglie, a fondare i poteri ed i privilegi religiosi – in particolare, l'immortalità beata – che esse detengono in grazia di una familiarità speciale, di legami particolari con la divinità. Questo «favore» divino – prerogativa di *génē* nobiliari, alcuni dei quali, come gli Eumolpidai ed i Kērykes ad Eleusi, conserveranno il controllo sull'amministrazione dei misteri –, è proprio questo che i culti iniziatici mettono a disposizione del pubblico, effettuando cosí una sorta di divulgazione o di democratizzazione di quello che fu, in origine, privilegio esclusivo di un'aristocrazia religiosa. Di fatto le iniziazioni non sembrano aver comportato esercizi spirituali, tecniche d'ascesi atte a trasformare l'uomo dal di dentro. Esse agivano per virtù quasi automatica delle formule, dei riti, degli spettacoli. Certo, l'iniziato doveva sentirsi personalmente impegnato nel dramma divino, di cui alcune parti venivano mimate davanti a lui: ci viene descritto come un essere sconvolto, che passa da uno stato di tensione e d'angoscia ad un sentimento di libertà e di gioia[9]. Ma non scorgiamo nessun insegnamento, nessuna dottrina capaci di dare a questa partecipazione affettiva d'un breve momento coesione, consistenza e durata sufficienti per orientarla verso una religione dell'anima. Del resto, i misteri, cosí come il dionisismo, non manifestano un interesse speciale per l'anima; non si preoccupano di definirne né la natura, né i poteri[10]. E in altri ambienti che si elaborerà, in collegamento con certe tecniche spirituali, una dottrina della *psyché.*

Bilancio negativo dunque, che tuttavia si sarà tentati di sfumare, tenendo conto di testimonianze letterarie, più inserite nel concreto, come quella che ci fornisce l'Ippolito d'Euripide[11]. Nella devozione esclusiva che il giovane vota ad Artemis, c'è un elemento personale d'affetto, al quale la dea, dal canto suo, non manca di rispondere. Tra la divinità ed il suo adoratore si sono stretti legami d'«amicizia», *philia,* un'«intimità appassionata», *homilía,* un costante commercio, espresso dal verbo *syneînai.* Invisibile come lo sono gli dèi, Artemis è tuttavia presente al fianco d'Ippolito: egli sente la sua voce, le parla ed ella gli risponde. Ma il poeta ha cura di sottolineare quel che comporta di strano e d'insolito questo tipo di rapporti col divino. La familiarità stessa nei confronti d'una dea fa d'Ippolito un caso eccezionale: «solo fra i mortali egli dichiara ad Artemis – io ho il privilegio di viverti a fianco e di conversare con te»[12]. Ma questo privilegio non è esente da rischi; implica, nella condotta e nel modo di vita, una singolarità orgogliosa, che un Greco non può vedere di buon occhio e che Teseo assimilerà senza sforzo alle eccentricità dei seguaci d'Orfeo[13]. Ippolito si vuole puro, ma d'una purezza alla misura d'un dio più che a quella d'un uomo: virtù troppo alta e troppo tesa, che crede di poter rifiutare e disprezzare tutta una parte di ciò che costituisce la natura umana[14]. Un'osservazione di

9 PLUTARCO, presso STOBEO, *Florilegio IV* 107.

10 Cfr. LOUIS GERNET, *L'anthropologie dans la religion grecque,* in «Anthropologie religieuse», supplemento a «Numen», vol. 2 (1955), p. 52: «è notevole che anche il dionisismo in quanto tale e anche i misteri eleusinii non abbiano niente a che fare con essa [l'anima]»; *e Le génie grec dans la religion*, cit., p. 287: «Il pensiero dei misteri resta chiuso dentro limiti cosí angusti che la rappresentazione omerica del destino delle anime, che s'è conservata fino ai tempi moderni, predomina: quella rappresentazione perpetua delle concezioni "impersonali" del tipo più primitivo».

11 Ci si riporterà all'analisi di A.-J. FESTUGIÈRE, *Personal Religion among the Greeks* («Sather Classical Lectures», 26), Berkeley e Los Angeles 1954; cfr. anche A. BONNARD, *La tragédie et l'homme,* Neuchâtel 1951, pp. 153-187.

12 EURIPIDE, *Ippolito 84.*

13 *Ibid.,* 953-54.

14 Sul tono di sicurezza d'Ippolito, sull'affermazione netta della sua superiorità o perfino della sua perfezione, cfr.

Teseo sottolinea la portata del conflitto che oppone la pietà greca ordinaria all'ispirazione religiosa d'Ippolito: non è che la prima abbia ignorato la seconda; l'ha conosciuta, ma come una tentazione alla quale si rifiutava e che ha potuto soltanto trovare sbocco nelle sette o trasporsi nella filosofia. Al verso 1080, Teseo rimprovera al figlio di praticare una *áskēsis* che volge le spalle alla vera pietà, la quale è sottomissione all'ordine tradizionale dei valori, e specialmente, per un figlio, il rispetto dei genitori. Egli nota, in quest'occasione, che quest'ascesi eccessiva e forzata, strumento secondo Ippolito della sua intimità col divino, non ha in realtà altro scopo che quello di «render un culto a se stesso»: *sautòn sébein.* Nell'atteggiamento religioso del figlio, l'aspetto «personale» comporta necessariamente, per Teseo, un elemento di *hýbris.* Di fatto è proprio questa dismisura che, attraverso il risentimento d'Aphrodite offesa, il corruccio divino castigherà[15]. Per quanto familiare con la dea Ippolito abbia potuto pretendersi, l'ultima parola del dramma serve a mantenere e proclamare la distanza fra gli dèi e gli uomini: si è appena ricondotto Ippolito pesto e sanguinante; questi vede aprirsi le porte dell'Hades. Improvvisamente Artemis gli appare a fianco. Il giovane la riconosce ed inizia con lei un ultimo dialogo, affettuoso, appassionato: «Signora, vedi il mio miserevole stato»? E che risponde la dea? «Vedo; ma ai miei occhi son proibiti i pianti»[16]. *Ou thémis:* sarebbe contrario all'ordine che occhi divini piangessero per le miserie dei mortali. Presto la dea lascia Ippolito, l'abbandona di fronte alla morte: ella non ha il diritto di sporcare il suo sguardo con lo spettacolo d'un moribondo o d'un cadavere[17]. Cosí, nel momento in cui Ippolito avrebbe più che mai bisogno d'una presenza divina al suo fianco, Artemis s'allontana, si ritira in quell'universo divino, che ignora tutto delle realtà troppo umane della sofferenza, della malattia e della morte. Se esistono un'intimità, una comunione col dio, esse non possono situarsi sul piano di quel che costituisce, per l'individuo, il suo destino personale, la sua condizione d'uomo. All'ora decisiva, non Artemis, ma Teseo – un Teseo pentito, perdonato – sosterrà la testa d'Ippolito e raccoglierà il suo ultimo respiro[18].

L'esempio di Ippolito era un caso privilegiato: testimoniava del legame diretto, dell'intimità affettuosa che possono unire una divinità greca ed il suo fedele. Tuttavia, anche in questo caso, i rapporti dell'uomo e del dio ci sono parsi iscriversi in un orizzonte di pensiero che escludeva in partenza certe dimensioni essenziali della persona. Siamo dunque indotti ad interrogarci sul valore di espressioni come « dèi personali» quando si tratta della Grecia arcaica e classica. Il pantheon greco s'è costituito in un'età del pensiero che ignorava l'opposizione fra soggetto umano e forza naturale, che non aveva ancora elaborato la nozione d'una forma d'esistenza puramente spirituale, d'una dimensione interiore dell'uomo[19]: gli dèi ellenici son delle Potenze, non delle persone. Il pensiero religioso risponde ai problemi d'organizzazione e di classificazione delle Potenze: distingue diversi tipi di poteri soprannaturali, con la loro dinamica propria, il loro modo d'azione, i loro campi, i loro limiti; ne considera il gioco complesso: gerarchia, equilibrio, opposizione, complementarità. Esso non s'interroga sul loro aspetto personale o non personale[20]. Certo, il mondo

---

i vv. 654 sgg., 995, 1007, 1365... La virtù giovanile per eccellenza, *l'aidós* che Ippolito incarna, si trasforma in lui, per eccesso, nel suo contrario, la boria: *to semnón:* cfr. vv. 93 e 1064.

15 Cfr., già all'inizio della tragedia, i vv. 19-21, pronunciati da Aphrodite, e al punto culminante del dramma, quando Fedra prende la decisione d'uccidersi e di far perire Ippolito, i vv. 730-31.

16 EURIPIDE, *Ippolito* 1396.

17 *Ibid*., 1437 sgg.

18 Uno degli aspetti del tragico greco è questa solitudine nella quale l'uomo si trova di fronte alla morte e, più generalmente, davanti a tutto ciò che segna l'esistenza umana col segno della privazione, del non-essere. In mezzo ai suoi scacchi, ai suoi travagli, sulla soglia della morte, l'uomo si sente sotto lo sguardo d'un divino che è caratterizzato dalla sua perfetta pienezza d'essere, senza relazione, senza partecipazione possibile col mondo della «passione». In tal modo ogni destino umano può essere considerato ad un tempo secondo due opposte prospettive: dal punto di vista dell'uomo, come dramma, e dal punto di vista degli dèi, come spettacolo lontano, futilità.

19 Basterà ricordare qui i lavori di Bruno Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo,* Torino 1963; Onians, *The Origins* cit., Cambridge 1951[2]; H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums,* München 1962[2] e ID., *Wege und Formen frühgriechischen Den-kens,* München 1955[2]; C. Ramnoux, *Vocabulaire et structures de pensée archaïque chez Héraclite,* Paris 1959. Da segnalare anche lo studio suggestivo di L. Graz, *L'Iliade et la personne,* in «Esprit», settembre 1960, pp. 1390-1403.

20 Per non prendere che un solo esempio, i problemi del dio come agente responsabile e della sua libertà interiore non sono mai presi in considerazione. L'azione d'una divinità non conosce altri limiti che quelli che le vengono

divino non è composto di forze vaghe ed anonime, fa posto a figure ben delineate, ciascuna delle quali ha un nome, uno stato civile, i suoi attributi, le sue avventure caratteristiche; ma questo non basta a costituirlo in un insieme di soggetti singolari, di centri autonomi d'esistenza e d'azione, di unità ontologiche, nel senso che diamo noi alla parola «persona». Una potenza divina non ha realmente «esistenza per sé»: non ha essere se non attraverso la rete di relazioni che l'unisce al sistema divino nel suo insieme. E in questa rete non appare necessariamente come un soggetto singolare, ma egualmente come un plurale: sia pluralità indefinita che molteplicità numerata. Fra queste forme, che per noi si escludono reciprocamente (una persona non può essere più persone), la coscienza religiosa dei Greci non pone nessuna incompatibilità radicale[21]. Si è spesso notato che, per designare una potenza divina, il Greco passa senza difficoltà, perfino in una stessa frase, dal singolare al plurale e viceversa[22]. Parimenti egli si rappresenterà tanto *la* Charis, come divinità singolare, che *le* Charites, come collettività indivisibile senza alcuna caratteristica che distingua una dall'altra le molteplici potenze, o come raggruppamento di tre divinità, ciascuna delle quali, fino a un certo punto, si singolarizza ed ha un nome particolare. Anche nel caso delle figure più individualizzate, come Zeus o Hera, l'unicità non è tale che non si possa parlare d'uno Zeus o d'una Hera duplice o triplice[23]. A seconda dei momenti e dei bisogni, la stessa potenza divina sarà considerata nella sua unità, al singolare, o nella sua molteplicità d'aspetto, al plurale. Le diverse potenze soprannaturali, la cui serie forma la società divina nel suo insieme, possono esse stesse essere colte nella forma del singolare, *ho theós, «la* potenza divina», *«il* dio», senza che si tratti per questo di monoteismo. Del resto, il culto non conosce quello Zeus, personaggio unico che la mitologia ci ha reso familiare, ma tutta una serie di Zeus, resi particolari dal loro epiteto cultuale, molto differenti gli uni dagli altri quanto al significato religioso, e ciononostante tutti Zeus in un certo modo[24]. La ragione di questo paradosso è precisamente che un dio esprime gli aspetti e i modi d'azione della Potenza, non delle forme personali d'esistenza. Dal punto di vista della potenza, l'opposizione fra il particolare e l'universale, il concreto e l'astratto, non funziona[25]. Aphrodite *è una* bellezza, *questa* dea, ma è al contempo *la* bellezza quello che noi chiameremmo l'essenza della bellezza –, cioè la potenza che si fa presente in tutte le cose belle e dalla quale esse sono rese belle. Già il Rohde notava che i Greci non hanno conosciuto un'unità della persona divina, ma un'unità dell'essenza divina, e L. Schmidt molto giustamente scriveva: «Per colui che è nato Greco e che sente come un Greco, l'idea d'una netta antitesi fra unità e pluralità è scartata quando si tratta d'esseri soprannaturali: egli concepisce senza difficoltà

---

imposti dall'esterno dalle altre Potenze, di cui essa deve rispettare le sfere ed i privilegi. La libertà d'un dio ha come misura l'estensione stessa del suo potere, il suo «dominio» sugli altri. Walter F. Otto nota giustamente che, negli dèi greci, nessuna caratteristica richiama, l'attenzione su un «se stesso », nessuna parla d'un suo *ego* con una sua volontà, con suoi sentimenti, con un suo destino particolari *(Die Götter Griechenlands,* Bonn 1929; trad. ingl. *The Homeric Gods,* London 1954, p. 236).

21 «È un fatto – e di grande portata – che il pensiero greco non ha mai fatto distinzione tra *theós e theoí,* tra dio e gli dèi» (A.-J. Festugière, *Remarques sur les dieux grecs,* in *La vie intellectuelle,* 1932, p. 385).

22 Cfr. G. François, *Le polithéisme et l'emploi au singulier des mots* TEOS, DAIMON *dans la littérature grecque d'Homère à Platon,* Paris 1957.

23 Che una stessa Potenza divina sia ad un tempo una e trina non costituisce, per il Greco, né una difficoltà né un problema. Se si pensa all'asprezza delle discussioni trinitarie nel cristianesimo, si può misurare l'ampiezza del cambiamento di prospettiva nei riguardi del divino.

24 La migliore esemplificazione ci è forse data da Senofonte, *nell'Anabasi.* Nel corso di tutta questa campagna, Senofonte si pone sotto la protezione di Zeus Re, come l'oracolo di Delfi gli ha ordinato (III 1.6-12; VI 1.22). Questa divinità gli mostra la sua particolare predilezione per mezzo di sogni; piú volte Senofonte le offre dei sacrifici, come li fa anche, in altre occasioni, a Zeus Salvatore. Ma l'essere nelle grazie di Zeus Re e di Zeus Salvatore non impedisce a Senofonte d'avere personali difficoltà con Zeus Meilichios e di trovarsi perciò completamente sfornito di denaro: lontano da casa, Senofonte ha dimenticato di fare sacrifici in onore di Zeus Meilichios, secondo l'uso domestico, alla data dei Diasia. Zeus Re concerne i problemi d'autorità e di comando, Zeus Salvatore presiede alle vicende della guerra, ma da Zeus Meilichios dipende la proprietà personale di Senofonte, la condizione delle sue finanze (VII 8.1-7). Altro fatto significativo: tra i suoi epiteti cultuali, un dio può avere il nome proprio d'un'altra divinità detta «personale»: si conoscono, per esempio, uno Zeus Haidés, una Héra Aphrodite.

25 Cfr. le osservazioni di P. Chantraine sull'assenza di quest'opposizione al livello linguistico, nel suo articolo *Réflexions sur les noms des dieux helléniques,* in «Antiquité Classique», 1953, pp. 65-78.

un'unità d'azione senza unità di persona»[26].

Come l'individualità del dio, cosí anche il suo antropomorfismo non deve trarre in inganno. Anch'esso ha dei limiti molto precisi[27]. Una potenza divina traduce sempre, in modo solidale, aspetti cosmici, sociali, umani, non ancora dissociati. Per un Greco, Zeus è in rapporto con le diverse forme della sovranità, del potere su altri; con certi atteggiamenti e comportamenti umani: rispetto dei supplici e degli stranieri, contratto, giuramento, matrimonio; è in rapporto anche col cielo, la luce, il fulmine, la pioggia, le cime, certi alberi. Questi fenomeni, per noi cosí disparati, si trovano ravvicinati nell'ordinamento effettuato dal pensiero religioso, in quanto essi esprimono tutti, a modo loro, degli aspetti d'una stessa potenza. La figurazione del dio in una forma pienamente umana non modifica questo dato fondamentale; essa costituisce un fatto di simbolica religiosa, che deve essere esattamente situato ed interpretato. L'idolo non è un ritratto del dio: gli dèi non hanno corpo; sono, per essenza, gl'invisibili, sempre al di là delle forme attraverso le quali si manifestano o con le quali li si rende presenti nel tempio. Il rapporto della divinità col suo simbolo cultuale – sia questo antropomorfo, zoomorfo o aniconico – non ha niente a che vedere con la relazione del corpo con l'io. In Grecia, la grande statua di culto antropomorfa è innanzitutto del genere *koûros e kórē;* essa non raffigura un soggetto singolare, una individualità divina o umana, ma un tipo impersonale, il Giovane, la Ragazza: disegna e presenta la Forma del corpo umano in generale. Il fatto è che, in questa prospettiva, il corpo non appare legato ad un io, non appare come l'incarnazione d'una persona, ma è carico di valori religiosi, esprime certe potenze: bellezza, grazia (*cháris*), splendore, giovinezza, salute, forza, vita, movimento, ecc..., che appartengono in proprio alla divinità e che il corpo umano, più di qualsiasi altro, riflette quando, nel suo fiore, è come illuminato da una luce divina. Dunque i problemi che pone, in Grecia, la figurazione antropomorfa del dio restano, per l'essenziale, esterni al campo della persona.

Al di fuori degli dèi, vi sono altre potenze soprannaturali, alle quali si rivolge la devozione dei Greci. In primo luogo, i morti. In che misura il culto funerario concerne la «persona» dei defunti? Ha questo la funzione d'assicurare la permanenza, al di là della morte, di un'individualità umana nella sua singolarità? Per niente[28]. Il suo ufficio è un altro: per mezzo d'esso si mantiene la continuità del gruppo familiare e della città. Nell'aldilà, il morto perde il suo viso, i suoi lineamenti distintivi; si fonde in una massa indifferenziata che non riflette ciò che ciascuno fu da vivo, ma un modo generale d'essere, opposto e legato alla vita, il serbatoio di potenza, nel quale ciclicamente la vita s'alimenta e si perde. Nella scarsa misura in cui il culto funerario si appoggia su una credenza nell'immortalità, si tratta di un'immortalità che si dovrebbe dire impersonale. In Esiodo, il qualificativo che caratterizza lo *status* dei morti nell'Hades è *nónymnoi,* «senza nome»[29]
.

Resta il caso degli eroi. Questi formano, nell'età classica, una categoria religiosa abbastanza ben definita, che si oppone tanto ai morti che agli dèi. Contrariamente ai primi, l'eroe conserva, nell'aldilà, il suo nome proprio, la sua figura singolare; la sua individualità emerge dalla massa anonima dei defunti[30]. Contrariamente ai secondi, egli si presenta, nella mente dei Greci, come un uomo che è stato una volta vivo e che, consacrato dalla morte, s'è trovato promosso a una condizione quasi divina. Individuo «a parte», eccezionale, più che umano, l'eroe deve nondimeno assumere la condizione umana; ne conosce le vicissitudini, le prove, le limitatezze; deve affrontare le sofferenze e la morte. Quello che lo definisce, all'interno del suo destino d'uomo, sono le azioni che ha osato intraprendere e che ha potuto compiere con successo: le sue gesta.

---

26 E. Rohde, *Die Religion der Griechen,* nelle sue *Kleine Schriften,* II, Tübingen-Leipzig 1901, p. 320; L. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen,* I, Berlin 1882, p. 52, citati da François, *Le polythéisme* cit., pp. xi e 14.

27 Cfr. Rudhardt, *Notions fondamentales* cit., pp. 80 sgg.

28 Cfr. Gernet e Boulanger, *Le génie grec dans la religion* cit., p. 287: «L'affermazione del Socrate della *Repubblica,* secondo cui l'individuo possederebbe propriamente un'anima immortale, un Ateniese colto l'accoglie come una strana novità». Cfr. egualmente Rudhardt, *Notions fondamentales* cit., pp. 113 e 125.

29 Esiodo, Le opere e i giorni 154.

30 Quest'opposizione è ben messa in rilievo nel mito esiodeo delle razze, in cui morti anonimi ed eroi gloriosi formano, nel loro contrasto, una coppia. I primi scompaiono nel mondo della notte, del silenzio, dell'oblio. I secondi appartengono al mondo della luce e la loro gloria, ripetuta dalla voce dei poeti, sopravvive senza fine nella memoria degli uomini.

L'impresa eroica condensa tutte le virtù, e tutti i pericoli, dell'azione umana; figura, in qualche modo, l'atto allo stato esemplare: l'atto che crea, che inaugura, che inizia (eroe civilizzatore, inventore, eroe fondatore di città o di stirpi, eroe iniziatore); l'atto che, in condizioni critiche, nel momento decisivo, assicura la vittoria nel combattimento, ristabilisce l'ordine minacciato (lotta contro il mostro); l'atto infine che, abolendo i propri limiti, ignorando tutti gl'interdetti ordinari, trascende la condizione umana e, come un fiume risale alla sorgente, raggiunge la potenza divina (eroe sacrilego, discesa agl'Inferi, vittoria sulla morte).

Dunque sembra proprio che i Greci abbiano espresso, nella forma dell'«eroico», problemi legati all'azione umana ed alla sua inserzione nell'ordine del mondo. Di fatto, quando la tragedia nasce in Grecia e durante il breve periodo in cui vi fiorisce pienamente prima di scomparire, utilizza le leggende d'eroi per presentare certi aspetti dell'uomo nella situazione dell'agire, al bivio della decisione, alle prese con le conseguenze dei suoi atti. Ma, nel momento stesso in cui s'alimenta alla tradizione eroica, la tragedia si situa su un altro piano che il culto ed i miti di eroi; li trasforma in funzione della propria indagine, di questo esame con cui l'uomo greco – ad un certo momento della sua storia – mette in questione l'uomo stesso: il suo posto davanti al destino, la sua responsabilità rispetto ad atti la cui origine e fine lo superano, l'ambiguità di tutti i valori proposti alla sua scelta e, ciononostante, la necessità d'una decisione. Ma, se si lascia il campo del tragico per limitarsi al piano propriamente religioso che costituisce l'oggetto del nostro studio, i fatti eroici appaiono in una luce molto differente. Nel culto, l'individualità dell'eroe si sfuma o si cancella. Vi sono degli eroi interamente anonimi e che vengono designati, come quello di Maratona, col nome della terra che conserva le loro ossa e che si ritiene che essi proteggano[31]. Ve ne sono altri – numerosissimi – di cui il culto ignora la personalità individuale, per vedere in loro solo la funzione rigorosamente specializzata alla quale presiedono[32]. Paradossalmente, è nella categoria degli eroi che Usener trova, in Grecia, il maggior numero d'esempi per illustrare la sua concezione degli dèi funzionali[33]: eroe Medico, Portinaio, Cuoco, Scacciamosche, Guardiano delle chiavi, eroe del Pasto, della Fava, dello Zafferano, eroe che mescola l'acqua ed il vino, che macina il grano, che vigila le frontiere, che protegge i tetti, che spaventa i cavalli...

Quanto alla leggenda eroica, essa ha certo dato agli eroi un rilievo di personaggi individuali facendone i soggetti di storie più o meno coerenti, ma le gesta che essa celebra valgono in se stesse e per se stesse, indipendentemente, in qualche modo, da colui che le compie. Mai i racconti si mettono nella prospettiva del soggetto per indicare come si pongono, dal punto di vista dell'agente, i problemi dell'azione: l'eroe non deve progettare, preparare e prevedere, organizzare il campo temporale, nel quale si spiegherà una sequenza ordinata d'atti. Quando le sue gesta si succedono in serie, non si può nemmeno dire ch'esse siano concatenate o si determinino secondo un ordine definito. Ogni prova è chiusa su se stessa, senza legame con le precedenti, ch'essa ripete ma non rinnova, senza legame nemmeno con le seguenti, di cui non è né la preparazione né la condizione preliminare[34]. Come potrebbe l'eroe essere responsabile d'un successo che non deve mai conquistare, mai

---

31 GERNET e BOULANGER, *Le génie grec dans la religion*, cit., p. 255.

32 Cfr. P. FOUCART, *Le culte des héros chez les Grecs,* París 1918, pp. 22 sgg.; M. DELCOURT, *Légendes et cultes de héros en Grèce,* Paris 1942, pp. 62 sgg.

33 H. USENER, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung,* Bonn 1896: sugli eroi greci, come «Sondergötter», cfr. pp. 247-73.

34 Si pensi alla serie delle «fatiche» di Herakles. Il mito di Perseo sembra offrire un esempio d'organizzazione già più complesso e più sistematico degli atti. Per trionfare, Perseo deve dapprima costringere le Graie a rivelargli il segreto della residenza delle Ninfe, ottenere da queste ultime gli strumenti magici della vittoria, uccidere Medusa con l'aiuto d'Athena, sfuggire infine all'inseguimento delle due Gorgoni sopravvissute. Ma ogni fase è, in realtà, la ripetizione d'uno stesso tema mitico, che traduce la stessa prova d'iniziazione: vedere senza essere visto, rendersi invisibile all'avversario all'erta. Si tratta d'uccidere Medusa, quest'occhio di morte, guardandola senza incrociare il suo sguardo; di sfuggire alle Gorgoni per mezzo degli strumenti magici dell'invisibilità, di prendere di sorpresa le Graie sottraendo loro l'unico occhio nel preciso momento in cui, passato di mano in mano, esso non è ancora in possesso di nessuna di loro.

meritare? Quel che caratterizza l'impresa eroica è la sua gratuità[35]. La fonte e l'origine dell'azione, la ragione del trionfo non si trovano nell'eroe, ma fuori di lui: non è ch'egli riesca a compiere l'impossibile perché è un eroe, ma è un eroe perché è riuscito a compiere l'impossibile. L'impresa non è l'impiego d'una virtù personale, ma il segno d'una grazia divina, la manifestazione d'un'assistenza soprannaturale. La leggenda eroica non parla dell'uomo come d'un agente responsabile, al centro dei suoi atti, che assuma il suo destino. Essa definisce dei tipi di gesta, dei modelli di prove, in cui sopravvive il ricordo di antiche iniziazioni e che stilizzano, sotto forma d'atti umani esemplari, le condizioni che permettono d'acquistare delle qualifiche religiose, delle prerogative sociali eccezionali. Il tema che illustrano i miti d'eroi, è la possibilità, in certe condizioni, di stabilire un passaggio fra il mondo degli uomini e quello degli dèi, di rivelare, in una prova la presenza su di sé del divino. I casi di eroizzazione che conosciamo per l'età storica sono, a questo riguardo, assai significativi: mostrano sempre un individuo visitato dalla Potenza, trasfigurato da un valore religioso, manifestante questo *numen* sia nelle sue qualità, il più delle volte fisiche, sia in certe circostanze della vita, sia nelle condizioni della morte. Si farà eroe un uomo per la sua straordinaria bellezza, la sua statura gigantesca, la sua forza sovrumana, l'ampiezza stessa dei crimini che ha commesso, il fatto di essere scomparso misteriosamente senza lasciar traccia, i misfatti attribuiti, dopo la sua morte, al suo fantasma. Niente in tutto ciò che evochi, sia pur da lontano, la persona.

Al termine di questo studio, ci basterà stendere puramente e semplicemente una constatazione di carenza? Sarebbe disconoscere tutto un aspetto della religione greca che, pur essendo sotto certi rispetti aberrante, ha tuttavia avuto una parte decisiva all'origine della persona e della sua storia presso l'uomo occidentale. In margine alla religione ufficiale, in certi ambienti di sette, s'elabora, fra il VI ed il V secolo, una nozione nuova dell'anima, che avrà successo nel pensiero filosofico e che prepara, per riprendere l'espressione di L. Gernet, possibilità inedite di ascesa umana[36]. L'anima appare nell'uomo come un elemento estraneo alla vita terrena, un essere venuto d'altrove ed in esilio, imparentato col divino. L'esperienza d'una dimensione propriamente interiore, per prendere corpo, è dovuta dapprima passare per questa scoperta, dentro l'uomo, d'una potenza misteriosa e soprannaturale, l'anima *daímōn*. I magi, questi personaggi cosí singolari che, come è stato osservato da alcuni studiosi, hanno avuto una parte importante negl'inizi del pensiero filosofico, si vogliono detentori d'un potere sull'anima demonica, che ne assicura loro la padronanza ed il controllo. Con delle pratiche d'ascesi, degli esercizi di concentrazione spirituale, legati forse a delle tecniche del corpo e specialmente all'arresto della respirazione, essi pretendono di riunire e di unificare delle potenze psichiche sparse attraverso tutto l'individuo, di separare dal corpo a volontà l'anima cosí isolata e riorganizzata attorno ad un centro, di restituirla per un momento alla sua patria originaria, perché essa vi ritrovi la sua natura divina, prima di farla ridiscendere ad incatenarsi di nuovo nei legami del corpo[37]. Allora la *psyché* non è più, come in Omero, quel fumo inconsistente, quel fantasma senza rilievo e senza forza che esala dall'uomo con l'ultimo respiro, ma è una potenza installata all'interno dell'uomo vivo, sulla quale egli ha presa e che egli ha il compito di sviluppare, di purificare, di liberare. Divenuta nell'uomo quest'essere demonico, col quale il soggetto cerca di coincidere, la *psyché* presenta tutta la consistenza d'un oggetto, d'un essere reale che può esistere al di fuori, d'un «doppio»; ma fa, nello stesso tempo, parte dell'uomo stesso, definisce in lui una dimensione nuova, ch'egli deve senza posa conquistare ed approfondire, imponendosi una dura disciplina spirituale. Insieme realtà oggettiva ed esperienza vissuta nell'intimità del soggetto, la *psyché* costituisce la prima intelaiatura che permette al mondo interiore d'oggettivarsi e di prendere forma, un punto di partenza per la costruzione progressiva delle strutture dell'io[38].

---

35 GERNET, *L'anthropologie dans la religion grecque*, cit., p, 53.

36 GERNET, *L'anthropologie dans la religion grecque*, cit., p. 58.

37 Sugli esercizi di concentrazione spirituale, di tipo yoga, e sul loro rapporto — nelle sette filosofiche come nelle confraternite pitagoree – con una disciplina di memoria, cfr. pp. 110-11 e 132; M. DETIENNE, *La notion de Daimôn dans le Pythagorisme ancien,* Paris 1963, pp. 69-85.

38 Questa conquista del soggetto da parte del soggetto stesso, questa progressiva elaborazione del mondo dell'esperienza interna di fronte all'universo esterno, si sviluppano attraverso delle vie diverse in cui la poesia lirica,

Quest'origine religiosa della categoria della persona avrà, nella civiltà greca, una duplice conseguenza. Da una parte, è opponendosi al corpo, escludendosi dal corpo che l'anima conquista la sua oggettività e la sua forma propria d'esistenza. La scoperta dell'interiorità va di pari passo con l'affermazione del dualismo somato-psichico. L'anima si definisce come il contrario del corpo; vi è incatenata come in una prigione, seppellita come in un sepolcro. Il corpo si trova dunque, in partenza, escluso dalla persona, senza legame con l'individualità del soggetto[39].

In secondo luogo, l'anima, essendo divina, non può esprimere la singolarità dei soggetti umani; per la sua destinazione, supera, trascende l'individuale. È assai significativo, a questo riguardo, ch'essa appartenga alla categoria del «demonico », vale a dire, paradossalmente, a quel che c'è nel divino di meno individualizzato, di meno «personale». Aristotele potrà dire, per esempio, che la natura, la *phýsis,* è, non divina, ma demonica[40]. Quel che definisce il soggetto nella sua dimensione interiore appare dunque, agli occhi dei Greci, affine a quella misteriosa potenza di vita che anima e mette in movimento l'intera natura. Vediamo dunque che, a questa tappa del suo sviluppo, la persona non concerne l'individuo nella sua singolarità, in ciò ch'egli ha d'insostituibile e unico, e nemmeno l'uomo in ciò che lo distingue dal resto della natura, in quello ch'egli comporta di specificamente umano; ma è al contrario orientata verso la ricerca d'una coincidenza, d'una fusione dei particolari col tutto. Perfino nella corrente che s'afferma come la più opposta alla religione civica ed al suo spirito, ritroviamo, in definitiva, questo stesso sforzo mirante a inserire l'individuo umano .in un ordine che l'oltrepassa. Quando il soggetto non s'iscrive direttamente nell'ordine sociale sacralizzato, quando ne evade, non è per affermarsi come valore singolo, ma per far ritorno all'ordine per un'altra via, identificandosi, per quanto è possibile, col divino.

---

la riflessione morale, la tragedia, la medicina, la filosofia svolgeranno il loro ruolo. Sui significati di *psyché* e di altri termini psicologici, sulla loro evoluzione semantica nei diversi settori del pensiero greco, cfr. l'eccellente studio di T. B. L. WEBSTER, *Some Psychological Terms in Greek Tragedy,* in «Journal of Hellenic Studies», 1957, pp. 149-54.

39 Sarà dunque necessario, in seguito, recuperare il corpo, integrarlo all'io, per fondare la persona sia nella sua singolarità concreta che come espressione dell'uomo nella sua interezza.

40 ARISTOTELE, *Della divinazione attraverso i sogni* 463 b 12-15.